

Tilburg University

Botsende identiteiten in de liberale veiligheidsstaat

de Wit, Theo

Publication date:
2019

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

de Wit, T. (null). (2019). Botsende identiteiten in de liberale veiligheidsstaat: Vier trefwoorden om iets van de huidige crisis te begrijpen., Zinderend. <http://zinderend.nu/zin-angst-botsingen-in-de-samenleving/>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Botsende identiteiten in de liberale veiligheidsstaat Vier trefwoorden om iets van de huidige crisis te begrijpen

Theo W.A. de Wit

1. Veiligheidsdenken: Thomas Hobbes

‘De enige hartstocht van mijn leven was de angst’, zo heeft een van de grootste intellectuelen van de zeventiende eeuw, de Engelse politieke denker Thomas Hobbes (1588-1679) zich ooit met bewonderenswaardige eerlijkheid laten ontvallen. De laatste tijd, en vooral sinds de reeks terroristische aanslagen in Europa het laatste decennium, moet ik regelmatig terugdenken aan Hobbes. Hobbes’ angst gold allereerst de burgeroorlogen die in de zestiende en zeventiende eeuw in heel Europa niet zelden een religieuze dimensie hadden. Die oorlogen worden ook wel de ‘hermeneutische burgeroorlogen’ genoemd, omdat ze mede gevoerd werden als een strijd om de vraag, wat de wetten van God precies inhielden en wat de juiste uitleg van de Schrift was. God, de toen nog vanzelfsprekende oorsprong van de politieke orde én de rechter aan het einde van ons aardse leven. Die vraag was onderwerp van bittere controversen geworden in een intussen confessioneel diep verdeeld Europa.

Hobbes beseftte dat hij de krachtige religieuze passies van de diverse kerken en allerlei sekten die erop gericht waren het ware geloof ook politiek te laten zegevieren niet zomaar kon bezweren. Die passies waren niet zelden vermengd met politieke en sociaaleconomische thema’s zoals armoede en ongelijkheid én met de religieuze angst voor het Laatste Oordeel. Om die passies enigszins te relativeren moest hij er andere angsten voor in de plaats stellen in de hoop dat de meeste burgers die zwaarder zouden laten wegen. Angst kan men slechts met angst bestrijden – dat is het motto van dit denken. Daarom is zijn hele politieke denken erop gericht, zijn lezers ervan te overtuigen dat de *gewelddadige dood* (bijvoorbeeld als gevolg van godsdiensttwisten) het grootste kwaad is en *zelfbehoud* ons eerste streven.

Wanneer mensen daarvan doordrongen zijn, zo redeneert Hobbes, zullen zij bereid zijn zichzelf te onderwerpen aan een staat die

effectief in staat is hen te beschermen. Om dat te bereiken moet de staat wel oppermachtig zijn en niet onderworpen aan de directieven van de diverse strijdende confessies. Niet alleen het vooruitzicht van een gewelddadige dood, ook de soevereine staat moet angst inboezemen en afschrikken van wetsovertredingen. Hobbes noemt de staat dan ook een 'sterfelijke God', en vergeleek hem met het zeemonster *Leviathan* waarover in het Bijbelse boek Job wordt gezegd: 'Hij heeft op de aarde zijn gelijke niet'. (Job 41:25)

Secularisering

Hobbes theorie is dus een seculariseringsproject: hij verving de *religieuze* trots en hovaardigheid ('*pride*') die vermengd was met de angst voor het goddelijke Oordeel door de *aardse* angst voor onze medemens en voor de staat, en is daarmee de vader geworden van de liberale veiligheidsstaat.

Maar zijn meest lucide voorstel had betrekking op de religie zelf. Hij splitste de religie in twee gedeeltes: een zo minimaal mogelijk gehouden openbaar gedeelte (*confessio*) dat nog steeds de grondslag van de politieke gemeenschap zou zijn, en een persoonlijk gedeelte, het geloof (*fides*) van elke afzonderlijke burger dat niet langer een zaak van der overheid zou zijn maar eerder ieders persoonlijk gekoesterde overtuiging.

Hobbes voorstellen mogen ons, gewend als wij intussen zijn aan een liberale rechtsstaat en de godsdienstvrijheid, overdreven en autoritair voorkomen, zijn redenering bevat wel de kiem van wat wij vandaag democratische *tolerantie* noemen. Hierin delen wij een minimaal geloof of moraal (vandaag bijvoorbeeld de mensenrechten), terwijl de rest van onze religieuze of niet-religieuze overtuigingen geen zaak van de overheid zijn maar eerder een aangelegenheid van burgers onderling, van de samenleving, de marktplaats van ideeën.

Dat klinkt ons tamelijk vertrouwd in de oren. Maar het andere ingrediënt van Hobbes theorie, de oppermachtige staat, is minder gemakkelijk te verteren maar mijns inziens even actueel. De staat moet volgens Hobbes soeverein zijn, dat wil zeggen het laatste woord hebben in cruciale zaken, omdat we anders in crisistijden terugvallen in de 'natuurtoestand', de burgeroorlog of de oorlog van allen tegen allen. Zoals we weten was in het democratische Frankrijk na de aanslagen van 2015 gedurende vele maanden de

noodtoestand van kracht, een typisch privilege van de soevereine staat. Realiseren we ons wat dat concreet kan betekenen: een politie-eenheid kan zonder veel juridische poespas je huis of appartement binnenvallen, je meenemen en opsluiten. En ik kan iedereen aanraden de film *Leviathan* van Andrej Zvjagintsev te gaan zien, een film over Poetins Rusland, over de (ook letterlijk) verpletterende staatsautoriteit in dat land, een film met vele verwijzingen naar Hobbes' klassieke werk. Verontrustend is ook de onmiskenbare bewondering voor Poetin, ook bij populistisch rechts in West-Europa, en vanzelfsprekend de recente overwinning van Trump. De bereidheid, staatsautoritarisme te accepteren, is in Europa en de VS terug van weggeweest. Dat is de *eerste kwestie* die ik vandaag wil aankaarten: *hoe kan het, dat het ongeloof in de democratie overal op de wereld groeit, en het verlangen naar een 'sterke man' overal zichtbaar is?* Het is ook een zelf-reflexieve vraag: *hoe staat het met ons eigen 'geloof in de democratie'?*

2. Het verlangen naar het absolute

Ik blijf nog even bij Hobbes. Het inzicht waarop Hobbes' hele theorie is gebouwd: religies en ook seculiere overtuigingen hebben een intransigente en zelfs absolute dimensie, en juist daarom moeten wij de democratische scheiding tussen (persoonlijke) waarheid en democratische gelijke vrijheid (*equa libertas*) die hij introduceerde koesteren.

Delen wij dat inzicht? Bestaat er zoiets als een menselijk verlangen naar het absolute? Ik zal hier vooral Franse auteurs citeren, vanwege de lange laïcistische traditie van dat land, en vanwege de crisis waarin die geboortepiek van de liberale rechtstaat sinds de 'gele hesjes' verkeert. '*Overal waar er een hoogste goed in het spel is, hangt er de dreiging van onderwerping in de lucht*', zo formuleerde Paul Ricoeur Hobbes' inzicht in een opstel over tolerantie.

Niet alle angst is dus een slechte raadgever, er is reden bang te zijn voor de fusie van waarheid en macht. De Franse politica en mensenrechtenactiviste Jeanne Hersch zei het nog scherper. Het is zaak tolerantie niet te verwarren met soepele urbane omgangsvormen, zo schreef zij, want 'omdat het menselijk wezen in staat is zich op absolute wijze te engageren – zijn leven te riskeren, en soms nog meer – zijn er onschendbare rechten, en verdient een andere overtuiging dan de mijne een absoluut

respect.’ Ook de Frans-Algerijnse schrijver Kamel Daoud, winnaar van de Prix Concourt van 2015 met de roman *Moussa of de dood van een Arabier*, heeft het in een interview over de ‘behoefte aan het absolute’, de drang om met revolutionair elan in iets onvoorwaardelijks te geloven, ja desnoods je leven te geven voor een grote zaak.

Het is om deze reden dat een verdediging van religie die erop neerkomt dat religies toch in de kern vreedzaam zijn en alleen door kwaadwillige politici ‘misbruikt’ worden niet kan overtuigen. Dat heeft in het geval van de Islam al geleid tot de komische paradox: ‘Noem mijn religie vreedzaam of ik vermoord je!’ De grote denkfout die hedendaagse liberalen en soms ook humanisten maken is om deze absolute dimensie van overtuigingen alleen toe te schrijven aan religies en vervolgens zelf te poseren als vredesapostelen die louter ‘goed geweld’ hanteren. Niet alleen heeft de twintigste eeuw laten zien dat de fusie van waarheid en politieke macht en meer in het algemeen staatsgeweld ook zonder religie of zelfs tégen de religie kan worden ontketend (leninisme, stalinisme en nationaalsocialisme, meer recent het geweld van Saddam Hussein in Irak en Sadad in Syrië), de laatste jaren beginnen we ons er van bewust te worden dat er ook zoiets bestaat als een verabsolutering van het private en van de individuele vrijheid, enkele kroonjuwelen van het liberalisme. Zowel de ontsporing van de vrijheid van meningsuiting in het recht om andersdenkenden met (doods)bedreigingen te bestoken als de excessen uit de financiële wereld (de vrijheid van zelfverrijking) wijzen erop dat niet alleen de politiek en de religie maar ook het *ontketende individu* een bedreiging kan worden voor de samenleving, zelfs voor de wereldsamenleving die wij intussen willens nillens geworden zijn.

Ook een denker die de meesten van ons met geweldloosheid associëren, de joodse filosoof Emmanuel Levinas, erkent de band tussen religie en geweld. ‘Is het wel zeker’, zo schrijft hij, ‘dat de religieuze intolerantie slechts de reflex is van de barbarij uit duistere eeuwen? Is het niet eerder zo, dat de band tussen het geloof en het zwaard de religieuze waarheid als zodanig definieert? Is de meest zachte religieuze waarheid niet reeds een kruistocht?’ Kortom, zo vraagt Levinas, bestaat er wel een religie van de tolerantie, een religie die ‘de bittere smaak van het absolute’ (*l’âpre goût de l’absolu*) weet te verbinden met de

tolerantie? Voor Levinas is dat het Jodendom. Waarom? Levinas: 'In het Jodendom wordt de zekerheid dat men gegrepen is door het absolute – de religie dus – niet omgezet in imperialistische expansie die iedereen verslindt die haar weigeren. Zij brandt van binnen, als oneindige verantwoordelijkheid. Ze wordt geleefd als *daartoe uitverkoren-zijn*.' Dat is de *tweede vraag* die ik hier zou willen opwerpen: *hoe denken wij zelf over de band tussen (religieuze) overtuiging en intolerantie en geweld?*

3. Botsing van identiteiten

Levinas' bekentenis tot het Jodendom kan vandaag gemakkelijk worden misverstaan als een *identity-marker*: 'Oh', zeggen we dan, 'dan is er dus buiten het Jodendom geen tolerantie mogelijk?' Maar zijn stelling geeft ons eerder een opdracht mee: onder welke condities kan het heilige vuur van elke religie en elke seculiere levensbeschouwing inderdaad 'van binnen branden' in plaats van anderen te laten branden en te verslinden in diverse vormen van inquisitie en imperialisme? Want niet alleen het absolute, ook de lust die mensen eraan beleven *anderen* van ketterij te beschuldigen, is misschien onuitroeibaar – de Duitse denker Odo Marquard sprak over *Häretisierungsappetit*).

Er wordt de laatste decennia veel over identiteit gesproken, en vooral over de vraag, of wij tegemoet moeten komen aan het verlangen om niet alleen als burger met gelijke rechten maar ook in je eigenheid of bijzonderheid erkend te worden – of het daarbij nu gaat om taal en dialect, seksuele geaardheid, regionale trots, en natuurlijk ook religie. Voor betrokkenen – vaak minderheden – wordt dit dikwijls beleefd als een kwestie van emancipatie en van een *recht op verschil*, al trekken we wel grenzen wanneer – bijvoorbeeld – de emancipatie van pedoseksuelen de kinderkamer bereikt. Maar intussen hebben we ook ervaren dat zelfprofilering en het vieren van al die eigenheden in feestelijke manifestaties ook bij *meerderheden* de profilerings- en afgrenzingszucht provoceert: 'Limburg aan de Limburgers teruggeven', 'Volendam moet Volendam blijven', 'Frankrijk voor de Fransen', of '*Deutschland schafft sich ab*' (Sarazin). Bij identiteitspolitiek pinnen wij onszelf vast op een identiteit, maar in dezelfde beweging ook anderen; de opgeëiste zelfbepaling is dus tevens een bepaling van anderen.

Zo maken Nederlandse burgers met een moslimachtergrond of mensen die eruit zien als een moslim de laatste decennia dagelijks mee dat zij door anderen geïdentificeerd worden als ‘moslims’, en vervolgens ook dat hen wordt voorgeschreven wat zij dienen te geloven. Een voorbeeld. In 2015 ging de rechtsfilosoof David Suurland in *Liberaal Reveil* – onder applaus van liberaal prominent Frits Bolkestein - moslims uitleggen dat zij van hun eigen geloof weinig begrijpen. ‘In mijn ervaring’, zo lezen we bij hem, ‘kennen de meeste moslims hun eigen religie niet en hun afwijzing van geweld is dan ook vooral het product van onwetendheid en niet van religieuze overtuiging.’

Op die manier zitten moslims altijd in de val: wanneer ze hun geloofstraditie vreedzaam duiden moet men hen eigenlijk als ketters beschouwen, en wanneer ze met hun traditie geweld billijken zijn ze een gevaar voor de samenleving. Bij dit type hulpvaardigheid kan ik hier volstaan met het commentaar van Ian Buruma en Avishai Margalit in hun boek *Occidentalism* uit 2005 te citeren: ‘Er is niets dat zo woedend maakt dan wanneer buitenstaanders de teksten die jou het meest aan het hart gaan binnendringen en jou gaan vertellen wat ze voor jou dienen te betekenen.’ Welke de bedoelingen van beide heren ook geweest mogen zijn, politiek gezien zijn zij de nuttige idioten van een organisatie als IS, want de *vervreemding* tussen moslims en de rest van de Europese bevolking, dus de eliminering van elke ‘grijze zone’ tussen Kalifaat en westers ongeloof, is het uitdrukkelijke beleid van deze strijders.

Het uiteindelijke resultaat van de hier beschreven identiteitspolitiek is dat iedereen elkaar vanuit loopgraven beschiet vanuit tot steen geworden beschrijvingen van zichzelf en anderen. En wat hier jammerlijk achter de horizon dreigt te verdwijnen is de *echte vraag*, namelijk wat al die eigenheden en de tradities die ze willen voortzetten *elkaar* te zeggen hebben: wat is de bijdrage van het verhaal van een Schot, een Fries of een Syriër aan de mensheid, wat kunnen we leren van moslims, van katholieken, van de leden van het Remonstrants Broederschap? De campagne van dat laatste genootschap de laatste paar jaar met posters op NS-stations (‘God laat me zelf denken’, ‘Mijn God trouwt ook homo’s’ etc.) was een onversneden voorbeeld van identiteitspolitiek, waarbij je jezelf op de borst klopt en in één beweging anderen verbaal afbrandt. Het schema van de

godsdiensoorlogen, waarvoor Hobbes in de zeventiende eeuw zo beducht was - de strijd tussen de (heilzame) eigen god en de (kwaadaardige) god van anderen, is hier nog steeds intact.

Toch is het van belang om ook de ontstaanshaard van deze vandaag schijnbaar onvermijdelijke botsing van identiteiten te begrijpen. Een Duitser heeft dat mooi samengevat in één woord: het is de forse toename van de ervaring van contingentie (*Kontingenzsteigerung*). Waarmee bedoelt is: de woekering en proliferatie van religieuze, culturele, etnische en nationale loyaliteiten en identiteiten die het gevolg zijn van globalisering en migratie maakt ons allemaal *onzeker over onszelf*, over wie we zijn en vooral over wat we wel en niet hoeven te 'tolereren'. In de woorden van de Vlaamse fenomenoloog Rudi Visker: 'Ieder van ons ervaart voortdurend hoe tegenover de waarden waarmee hij zich verbonden voelt er andere staan waarmee anderen verbonden zijn. Die verbintenis krijgt daardoor iets willekeurigs en die willekeur heeft iets bedreigends: plotseling beseffen we dat we vastzitten aan waarden die eerder óns hebben dan dat wij hén hebben (...).' De ervaring die hier wordt beschreven kan iedereen vandaag opdoen: wie vol goede bedoelingen het 'interculturele' gesprek aangaat met mensen met wérkelijk andere loyaliteiten en waarden kan tot zijn schrik ontdekken dat er een kloof gaapt tussen het 'begrijpen' van en het 'begrip hebben voor' andermans waarden en gehechtheden. Dat is mijn *derde vraag* van vanochtend: *waar ervaren wij zelf deze kloof tussen 'begrijpen' en 'begrip hebben voor' de waarden en loyaliteiten van anderen?*

Individualisme en fundamentalisme

De ervaring van deze kloof kan ook twee extreme reacties hierop verklaren: ultra-individualisme ('ik bepaal zelf mijn identiteit wel') en fundamentalisme. Beide houdingen zijn eigenlijk alleen te begrijpen als een soort reactieformaties op deze alomtegenwoordige ervaring van het toevallige, contingente en contesteerbare van onze overtuigingen, praktijken en waarden. Vooral onder jongeren populair is een ultra-individualisme. Een paar jaar geleden probeerde het Nederlandse telefoniebedrijf *Ben* jongeren te trekken met de volgende tekst:

'Ik wil nergens aan vastzitten. Niet aan de plek waar ik vandaan kom. Aan werk, hobby's of een vriendje. Ik kan gaan waar ik wil. En bepaal zelf waar ik in geloof. Ik zit niet vast aan Nederland. En hou helemaal niet van hokjes. Ik ben vrij om mijn eigen weg te kiezen. Ik zit niet vast aan wie ik wil zijn. Wie ik ben, bepaal ik helemaal zelf. En ook of dat morgen anders is. Ik heb geen verplichtingen. Ik ben Ben en ik Ben verlost.'

De ironische paradox is natuurlijk dat dit bedrijf juist dit principieel ongebonden individu aan zich wil binden. Laten we tot ons doordringen wat hier wordt gezegd. De belofte en de verbintenis, in het moderne verlichte denken nog het kenmerk van de autonomie in de zin van zelfbinding, verschijnen in deze onafhankelijkheidsverklaring als een last of een hindernis. Maakt een belofte van mij immers niet een soort gevangene van een eerder aangegane verbintenis? En heeft een mens niet het recht op ieder gewenst moment zijn vrijheid te hernemen? Dit is wat de *Ben*-advertentie min of meer openlijk zegt: 'niets anders dan mijn huidige lusten, hartstochten en humeuren zijn "ik" in mij. Mijn oude ik en mijn oude beloften kunnen even weinig rechten op mijn leven doen gelden als God of mijn vader.'

Kortom, het *Ben*-individu is een ongericht projectiel. Het is dit volledig zelfbepalende, eenzame individu dat reeds in de zeventiende eeuw door Thomas Hobbes tot uitgangspunt is genomen bij zijn beschrijving van de 'natuurtoestand', in zijn staatsconstructie een fictieve toestand zonder recht en wet maar zoals we al zagen ook zijn filosofische beschrijving van een (dreigende) burgeroorlog. Voor Hobbes gold dat elk individu in de natuurtoestand een 'mens zonder meester' (*masterlesse man*) is die 'van nature is voorzien van een bril met sterk vergrotende glazen, namelijk hun hartstochten en hun eigenliefde'. Hobbes trok hij uit de vaststelling dat individuen op het punt van macht en verlangens elkaars gelijken zijn en dat niemand van nature andermans rechter is de conclusie dat zij elkaar onvermijdelijk gaan wantrouwen en 'vijanden worden'. Over de uitweg die hij zag heb ik het al gehad: het is de uitwendigheid en kunstmatigheid van een gemeenschappelijke macht die allen vrees inboezemt en de vrijheid beknot in ruil voor vrede en veiligheid.

Dan het *fundamentalisme* in zijn diverse varianten: religieus, cultureel, nationaal, en ook 'Verlichtingsfundamentalisme'. Zo kan

ik mijzelf op de borst gaan kloppen over 'ons prachtige land' (de PVV en de Nederlandse premier hebben het daar voortdurend over), of ik kan mijzelf terugtrekken in mijn zelfgekozen vriendenkring of in mijn mini-paradijs en bijvoorbeeld mijn volkstuin vol zetten met kabouters en elfjes. Nier voor niets wordt er de laatste tijd zoveel gesproken over *bubbles*, en leven in een bubbel.

Ook het terroristisch fundamentalisme dient misschien vanuit deze achtergrond van de nieuwe fragiliteit van identiteiten, religies en anti-religies te worden begrepen. Wie de biografieën van de religieuze gangsters uit Vilvoorde, Molenbeek of Parijs tot zich door laat dringen, beseft dat het moderne individualisme zich bij hen *tegen zichzelf heeft gekeerd*: zij 'kiezen' inderdaad een religie om van de last van de vrijheid waarover Jean-Paul Sartre al sprak en van de moeite van een individueel bestaan verlost te zijn. Vanaf hun bekering is alles wij zij doen 'Gods wil' en worden ook de ergste wandaden legitimeerbaar. De zelfmoord door middel van terreur is door de Duitse filosoof Norbert Bolz treffend en onbarmhartig omschreven als 'de narcistische vlucht voor het inzicht in de eigen betekenisloosheid.' Mensen die zich betekenisloos en overbodig voelen hebben niets te verliezen..

4. *Metten met twee maten*

Wie als witte Nederlander het gesprek aangaat met Marokkaanse, Algerijnse, Palestijnse of Turkse landgenoten, of wie zoals ik zelf een paar keer heb gedaan een tijdje in een continent als Afrika verblijft, ontdekt al spoedig dat één klacht over het Westen telkens terugkeert: jullie metten met twee maten. Uit de geschiedenis van de rooms-katholieke kerk weten we dat de godsdienstvrijheid door deze kerk pas tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) is aanvaard. Vóór die tijd was het 'metten met twee maten' in het Vaticaan officieel beleid. 'Misschien bent u van mening', zo heeft de destijds machtige kardinaal Ottaviani met onovertroffen eerlijkheid nog in 1962 gesteld, 'dat de katholieke kerk met twee maten meet. Want waar zij zelf heerst wil zij de rechten van andersgelovigen inperken, en waar zij een minderheid van burgers vormt, verlangt zij gelijke rechten als de anderen. Daarop moet ik het volgende antwoord geven: inderdaad, er zijn twee maten die gebruikt moeten worden, de ene maat voor de waarheid, de andere voor de dwaling.'

Vermoedelijk zijn de meesten van ons vandaag van mening dat deze kerkvorst met zijn zelfverzekerde afwijzing van de godsdienstvrijheid destijds al een tikkeltje achterliep en vandaag in het museum thuishoort. En toch is het deze zelfgenoegzaamheid, maar dan op het gebied van de ordening van de samenleving, die westerse politici, militairen en hulpverleners in hun bemoeienissen met de rest van de wereld nog steeds als vanzelfsprekend beschouwen.

Deze zelfgenoegzaamheid was om te beginnen de kern van het opstel waarmee de Amerikaan Francis Fukuyama net vóór de val van de Duitse muur in één klap wereldfaam verwierf, *The End of History*. De lange wereldhistorische strijd tussen ideologieën is na de dood van het communisme volgens hem geëindigd in de definitieve overwinning van het westers liberalisme, dus de combinatie van constitutionele democratie en markteconomie. Potentieel agressief werd zijn betoog door het onderscheid dat hij introduceerde tussen 'posthistorische' samenlevingen (de Verenigde Staten en Europa), samenlevingen die reeds bij het einde van de geschiedenis zijn aangekomen, en 'historische' samenlevingen die zich nog in de greep van de geschiedenis bevinden, in de greep van machtspolitiek, van ideologie en van militaire oplossingen van problemen - de rest van de wereld. Tussen deze twee typen samenlevingen zijn *conflicten* volgens Fukuyama nog steeds mogelijk. Die strijd is echter geen symmetrische strijd tussen twee vijanden maar een strijd tussen de *avant-garde* van de geschiedenis en de achtergeblevenen, zij die het einde van de geschiedenis ophouden en vertragen en daarmee te kennen geven, *hun eigen bestemming* nog niet te beseffen: die is immers óók het einde van de geschiedenis. Want hun metafysische avant-garde positie - hun bezit van de ultieme, Hegeliaanse waarheid - geeft posthistorische samenlevingen het recht, ja belast hen naar zijn consequentie zelfs met de plicht, het goede nieuws, het evangelie van het einde van de geschiedenis overal te gaan verbreiden, desnoods ook met geweld. En dat alles in het rustige besef, in de waarheid te verwijlen. Ottaviani leeft dus voort in seculiere gestalten.

In een hoogst opmerkelijk interview na de terroristische aanvallen in Parijs in 2015 stelde de Nederlandse terrorisme-deskundige Peter Knoope vast dat terrorisme vandaag niet alleen een globaal karakter heeft gekregen ('het is als een waterbed: je drukt het hier

naar beneden en het komt aan de andere kant weer boven'), maar ook dat hij op zijn vele diplomatieke reizen merkte dat er wereldwijd niet alleen massieve antiwesterse sentimenten bestaan, maar ook een diffuse steun voor de terreur van groepen als Boko Haram, Al Qaida en IS. En ook hij legt de band met de geschiedenisopvatting á la Fukuyama. In grote delen van de wereld, zo betoogt hij, 'wordt onze overtuiging dat de moderne samenleving zal leiden tot een wereldwijde seculariteit en tot een groeiende markt en wetenschappelijke kennis als een neokoloniale agenda beschouwd.' En omdat het afscheid van religie een deel is van de moderniseringsplannen, 'leidt dat tot verzet en komt de religieuze component des te sterker naar voren'.

Knoope zelf pleitte voor westerse 'nederigheid' en voor het besef, dat vele niet-westerse landen eerder 'achteruitkijken' in plaats van gericht zijn op de toekomst. Wij dienen volgens hem te aanvaarden dat zij deze toekomst eerder vormgeven vanuit hun eigen geschiedenis en traditie.

Niet lang na Fukuyama publiceerde zijn collega Samuel Huntington een artikel waarmee hij al even beroemd werd, *The Clash of Civilizations*, een opstel dat expliciet gericht was tegen de stellingen en tegen het optimisme van zijn landgenoot. Ook over zijn eigen stelling (de botsingen van de toekomst zullen gaan over religieuze en culturele identiteiten zowel tussen beschavingen als op de breuklijnen van beschavingen) is een eindeloos debat uitgebroken. Wel denk ik dat hij met het begrip 'co-existentie' als alternatief voor de eenheid van de wereld en de triomf van de liberale democratie à la Fukuyama het trefwoord van de toekomst heeft gegeven.

Dat is de *vierde* en laatste *kwestie* die ik wil voorleggen: *is het herkenbaar, dat het westen zich nog steeds als een soort wereldwijde avant-garde beschouwt, en wat zou het alternatief kunnen zijn?*